

民俗信仰についての一視点

—— 富士講の研究に関連して ——

Perspective about Folk Believe

—— It relates to research of Fujiko ——

渡 邊 秀 司

抄 録

この小論では江戸中後期に流行した富士講を論じていく際の視点として、民俗信仰について考察する。最初に富士講についてその概要を述べる。次に民俗信仰について、荒木美智雄、島藺 進らの説を述べながら、民俗信仰の持つ「複合性」という特徴について考慮すべきではないかとした。

キーワード：富士講・民俗信仰・複合性

富士講について — 概略

この小論では、江戸中後期に盛行した富士講を論じていくために、視点となり得る民俗信仰について試論を展開するものである。民俗信仰を論じる前に、富士講とはどういうものなのか知らない人のために概略を述べる必要があるだろう。富士講は富士山に宿る霊威を崇敬し、富士登山を行うことで現世利益を得ようとする講社で、信仰にかかわる講社としては代参講とされるもののひとつである。しかし、単純に代参講の一つと言い切れない要素もある。この点を念頭におきながら富士講について述べることにする。

単純な代参講でないとい論じる前に、富士講の根本である富士信仰のはじまりについて簡単に触れたい。富士山に霊威を感じ崇敬する富士信仰の歴史はかなり古い。最古の富士登山についての記録は平安初期に書かれた都良香による

「富士山記」とされている。富士山そのものを神と見る思想は、富士山に体现された神を祭祀するという行為によって、崇拜の意志を明確に表現する働きの源となった。それが大宮、村山、吉田、河口など富士山麓の各所に営まれるようになった浅間神社である。富士山に体现される神は「浅間神」と呼ばれ、仏教の興隆とともに富士山を修行の霊場とする修験者たちも現れた。富士山を信仰の対象として修験者が霊場とするようになってから、「浅間神」は本地垂迹の思想に基づき、本地仏は大日如来であるという考え方が成立する。大日如来を本地仏として「浅間神」を祭るという考え方にしがつて、平安後期（12世紀中頃）に富士上人と呼ばれた僧末代が、山頂に大日寺を建立した。末代は建立の四年後、京都に現れて富士の信仰を説いたとされている。富士山への信仰の背景として神仏習合は重要な要素であるといえよう（井野邊 1928：2）。

富士信仰は神仏習合の中で育まれてきた山岳

信仰のうちの一つであり、先ほど述べた登山口を根城にする修験者たちによってその信仰が形成された。修験道について簡単に述べると、日本の山岳信仰に密教が結びついて発達した宗教であり、仏教の民衆化に大きな役割を果たしたとされている（村上 2006：119）。平安末期までには富士山は伊豆走湯山と並んで東国の著名な修験霊場の場であったとされている。修験者は大峰・熊野・金峰・越中立山・根本中堂・伯耆大山・越前白山・高野粉河・箕面蔦川など諸国の霊場とともに、回国修行の霊場として重んじていた。江戸時代には幕府による統制が行われ、幕府は「山伏法度」を定め、修験道の当山派、本山派両派を公認し、諸国の山伏をこれに分属させるようにした。幕府の宗教統制とそれにもなう仏教諸宗の檀徒支配の確立と共に、この時期から山伏の農村への定着が見られるようになる（村上 2006：12）。

東国での修行に励んでいた修験者の一人に、これから考察する富士講の元祖と呼ばれる長谷川角行がいた。彼は肥前長崎の人で、諸国霊場巡礼の旅をしながら、富士の人穴へ向かえという役行者の霊夢を受けて、富士山で修行を始め、その修行で得た験力を用いながら富士信仰を伝えたとされている¹⁾。角行が開いた富士山への信仰は厳しい修行を伴う修験道の流れを汲むものであり、一般民衆にも簡単に実践可能な信仰として、別のいいかたをするなら、一般民衆の世界観の一翼を担う信仰として形成されるためには、江戸中期、食行身禄と呼ばれる富士信仰の行者の登場まで待つこととなる。

食行身禄、名を伊藤伊兵衛といい、伊勢の人である。13の時に江戸にいる伯父の元に身を寄せ薬種商、ついで油商を営みかなりの資産を築いたとされている。そのころから富士信仰の行者として、講中の人たちからは信頼を得ていたようであるが、その財を人に譲り、自らは油の行商を営みながら、さらに信仰の道に生きるようになる。その窮乏ぶりから「貧乏身禄」とよ

ばれていたが、彼はひたむきに富士信仰の布教につとめた。63歳になり「仙元大菩薩の霊夢を受け」富士山七合目の烏帽子岩にみずから厨子を作り、入定を決意する。その際に「三十一日の御伝」（以後「御伝」）と呼ばれる遺教を残した²⁾。それ以外にも「お添え書の書」など、彼が残したとされる遺稿が伝えられている³⁾。以後、身禄の遺教を信仰の基盤とする富士講の一派が、身禄の優秀な弟子達の活躍もあって富士講身禄派と呼ばれる一派を形成し、以後富士講と言えば身禄派を指すほどまでに成長するのである。

身禄が注目されるべき点は、長谷川角行のような、自らの験力による信仰の布教ではなく、日常道徳を背景とする思想を展開し、神仏へのみだりな祈願を戒めようとした点にある。「御伝」は、入定の際に最後まで付き添った田辺十郎右衛門によって身禄の考え方を書き記されたものである。田辺は下山後それを清書し、世間への流布に努めた。田辺は上吉田で御師株を買い、御師「菊屋」を始めると同時に、食行身禄遺弟・北行鏡月を名乗り富士行者としての布教を開始した。田辺の三十一日間の給仕と言う実績と「御伝」をよりどころとする布教活動は、江戸に多くの富士講を結ばせ、富士講とされるもののなかで特に身禄の流れをくむと称する身禄派が流行した。

身禄の死後、彼は教祖として富士講の祭祀などに用いる祭器、経本などの中にしるされることになる。身禄は富士講という信仰集団にとって、その死と教説によってなくてはならない存在になったのである。それは、従来からある様々な信仰を背景に持ちつつ、独自の世界観も富士講の講中〔信者〕たちに示すものであった。身禄以後、富士講には多くの先達⁴⁾たちが輩出し、富士講は江戸を中心に流行する。その中で鳩ヶ谷の禄行三志は当時の富士行者たちが白衣に数珠・鈴を身にまとい登山し、日常的にはお焚き上げと護符の授与によって病氣払いと災厄払い

を行うのをみて、身祿の教えではないと不満を感じ「不二孝」を開いた。「不二孝」は身祿の教えを写し広めて、教えに従って生きることを主張するものであった。身祿が語ることとそれほど違いは見られないのであるが、その実践と言う点において注目できる。以後、「不二孝」は「不二道」となり、実行教など幕末維新期に成立した新宗教の源流となる。「不二道」に限らず、富士講は富士信仰系の新宗教の成立に大きく関わっていく。

民俗信仰とは

富士講について概説したが、次に富士講を見る上での視点として民俗信仰について考えてみたい。考える際に、この小論における民俗信仰とはどういうものであるのか、明確にしておかなければならない。民俗信仰は宗教学、民俗学、社会学など立場の違いから民間信仰、民俗宗教、民衆宗教などとも称され、呼称そのものについてはあいまいな部分がある⁵⁾。

荒木美智雄は本論で考える民俗信仰を述べる際に、「民俗宗教」という呼称を用いて『『常民』『非常民』『庶民』『民衆』『大衆』といわれる人々の宗教、あるいは宗教的世界一般を意味する』とし、国家に対する対概念としてとらえている。国家の成立に伴う支配者と被支配者への分化に伴い、国家の宗教と民衆・民俗の宗教へと分化していくことを前提に、民俗宗教という概念は考えられているという。そのような民俗宗教が歴史宗教であるかと言うと、そうではないという。古代国家成立以前のアルカイックな宗教の伝統、たとえばアニミスティックな靈魂観や神観念、現世と他界の強い連続性に支えられたコスモロジー、シャーマニズム、占い、祈願などを強く継承すると同時に、国家成立以後の宗教、たとえば道教、儒教、仏教などの諸々の要素または断片をそのうちに堆積させながら「民俗宗教的世界」を創造・維持してきているのだとす

る。

荒木が宗教を理解する上での視点の1つとして、国家と民衆というものがある。「国家宗教の共同体の展開とのかかわりのなかで、民衆の宗教もしくは民俗宗教が抱える諸々の現象の意味は把握されねばならないのである（荒木 2000：231）」とし、国家の構造の中で育まれた国家の宗教と、その周縁において成立した民俗宗教との相関関係において、日本の宗教の展開は考えられるのであるという。荒木が言う日本における国家の宗教とは、国家の官僚制の不可欠な部分として国家に仕え、国家に象徴体系や支配を正当化するイデオロギーを用意する代償として、国家の保護を受ける宗教である。国家の宗教とは国家・社会の構造と近いところにある宗教であり、外国からの文明や新しいアイデアに素早く対応したが、多くは自分の立場を強め、秩序の維持に役立つ限りであったとし、国家の社会秩序の中で容易に世俗化される傾向にあったのだとする。国家の宗教の例として平安期以後の仏教諸宗、近代における成立宗教とされる宗教団体をあげている。

対して、民俗宗教は民衆の中からの自発的な運動として出現してきたという。制度的なものであれ、断片的な非制度的なものであれ、国家の宗教によって剥奪される民衆によって支えられ、周縁・底辺において民衆の生活に深くかかわり弾力性に富むものであり、固定化とも世俗化とも関係がなかったとしている。民俗宗教には国家の宗教のような新しい文明への対応は遅れたが、国家の宗教のもつ諸々の要素は徐々に民衆に降りていって民俗宗教の世界に影響を与え、その不可欠の部分となったとしている。しかしそれは、民俗宗教的世界に受け入れられる断片に限られ、その世界に有効なスタイルとして用いられる限りにおいてという条件がつくと荒木はいう（荒木 2000：232-233）。

荒木の論は、民俗信仰を考える上での視点の一つである。荒木の論を用いながら民俗信仰を

論じる場合気をつけなければならないのは、国家の宗教と民俗宗教を対立的に描き出すということより、両者が相関関係を持っているということに留意しなければいけないという点である。単なる二項対立的な軸だけでは民俗信仰を論じていくことはできない。荒木もまた変革期・危機の時代において民俗宗教の中には既成の国家の宗教・民俗宗教の価値を転倒してそれらの宗教の諸々の断片を組み合わせ、独自の整合的世界を創造し、社会に影響を与え成立宗教に加わるものもあったとしている(荒木 2000: 234)。

荒木がいう民俗宗教が様々な宗教意識を吸収しながら、独自の世界観を作り上げていったという考え方は1つの視点として考慮すべき問題であろう。民俗宗教はその基層に位置している民衆の宗教的世界をも汲み上げ自らを媒介しながら、仏教など国家の宗教に影響を与えている。また、国家の宗教もその体系的な思想・方法が民衆の基層信仰に影響を与えている。体系化された宗教と民俗の基層にある信仰が相互に影響することによって形成されるという点は、民俗信仰への視点のひとつとして考えていくべき事であろう。民俗信仰を考える際に、国家対民衆というイデオロギー性を持った分析軸については、近代化と民俗信仰という文脈から考える際には、どうしても論じていく事になるだろうが、小論では十分に論じることができない。しかし、体系化された宗教と基層にある信仰の相関性については小論でも考慮に入れなければならないだろう。民俗信仰とよばれる宗教現象は独立した個別的な世界だけで成立するものではなく、その地域にある様々な宗教的思考がお互いに影響しあった結果成立すると考えられるからである。

島蘭進は、新宗教の信仰や思想の源流を述べる際に、民俗宗教、日蓮系の在家講、修養道徳運動の3つをその源流として考えている。特に島蘭のいう民俗宗教についての論考は民俗信仰を考える上でも示唆を与えてくれるだろう。こ

れから島蘭のいう民俗宗教に焦点を定めて述べていく。

島蘭は民俗宗教についてきわめて広い意味を持っているとしている。その論において「地域社会の内部で口頭伝承や儀礼の継承によって伝えられていく共同体の習俗の信仰も民俗宗教であれば、救済宗教の教義・組織や大文明の書物を媒介とする伝統の影響を強く受けながらもシャーマンの、呪術師的な民間宗教家に担われる個人参加的な要素の濃い宗教も民俗宗教とされる(島蘭 1992: 51)」と述べる。島蘭は後者を念頭に論を展開する。それによると、仏教や神道、地域の習俗の信仰などさまざまな取り込んでその信仰体系を形作りながらも、ひとつの独立した宗教として理念的には統合されてはいないものであるという。こうした宗教は一定の組織性を持ちながら、確固たる統一性の維持にあまり考慮を払わないで、さまざまな宗教の要素を取り込んでいるという意味で「習合宗教」(syncretic cult)と呼ぶことができるという。

小論で概説した富士講も、島蘭によれば習合宗教のひとつととらえることができるのだという。習合宗教は富士講のような山岳宗教の系列だけではなく、稻荷神社とつながりを持つ稻荷行者など民間宗教家をめぐる信仰、四国遍路とつながる大師講など社寺参詣の講社の信仰なども習合宗教に含めることができると島蘭は言う。これ以外にも地域的なシャーマンや流行神をめぐる信仰もさまざまな展開していたとする。

島蘭は日本の新宗教が近代以前の「民俗信仰」の持っていた伝統のある要素を継承したのだとし、習合宗教の伝統を新宗教は多く受け継いでいると考えている。島蘭は習合宗教と新宗教との関係性について金光教を例にあげ論じている⁶⁾。富士講についても、新宗教の生成に影響を与えている。例えば、丸山教は富士講の行者伊藤六郎兵衛をその教祖とする富士信仰系の新宗教である。六郎兵衛は14才で叔父の城所家へ農事見習いの奉公に出て9年間働く間に、いく

たびもの大患を経験する。その過程で六郎兵衛は富士講への信仰を深めた。彼は24才で登戸の地主伊藤家に婿養子に入り、その翌年にはまた大病にかかるが、富士講の一講社である丸山講の行者の祈祷によりまもなく全快し、さらに信仰を強固にしていく。以後激しい修行のなかで独自の教義を展開し、警察に捕まるなどの経験を経て、丸山教を開教するにいたる。

幕末維新期の新宗教において、教祖と呼ばれるような人たちの信仰史をたどっていくと、習合宗教のなかから新宗教は成立したといえるだろうと島藺という。何度も苦しみを得ながらそのたびに信仰を深め、独自の教義を展開するにいたる経緯は、金光教、天理教など多くの教団の教祖に対しても当てはめることができる。村上重良は習合宗教的なものの痕跡を濃厚に持つ新宗教を「習合神道系」という言葉で一括している。

習合宗教は江戸時代には隆盛だったが、近代以後はかなりの勢いは保ちながらも江戸時代に比べれば衰退したことは確かである。島藺によればそれにはふたつの理由があるという。第一に、明治維新後の神仏分離令によって、修験道をはじめとする神仏習合の宗教集団に大打撃が加えられたこと、第二に、新宗教という強力な競争相手が出現したという事情があるということである。組織性の薄い習合宗教はしばしば時代の変化についていけずに取り残されていくが、新宗教は常に組織を組んで常に積極的に取り組んだ結果として、呪術的現世救済について習合宗教が持っていた地盤が、相当部分新宗教へ移行したのではないかとする（島藺 1992: 53）。

民俗信仰について富士講を事例として述べていくうえで、習合宗教から新宗教への流れを背景とするなら、島藺の論考は無視できない。また、日本が近代化を進めていく過程で宗教がどのように対応し、変化していくのかを見る時にも、島藺の論を考慮に入れる必要がある。そのうえで、あらためて富士講の定義をしておく必

要があるだろう。この小論では、習合宗教的な性格を持つ宗教も民俗信仰に含まれ、富士講は習合宗教として江戸中後期に成立した信仰であると定義したい。しかし、民俗信仰は島藺も言うようにきわめて広い意味を持ち、曖昧なものである。富士講も稲荷信仰も地蔵盆も同じ民俗信仰という大枠でとらえることができる。少し視点を変えるなら、現代社会における河童・天狗など妖怪を題材にした映像メディアも、民俗信仰をその背景として成立している。この曖昧さが民俗信仰のもっとも大きな特徴であり、われわれが民俗信仰を考える際の難しさでもある。

いままで民俗信仰について考えてきたが、さまざまな民俗信仰的な宗教現象に共通していえる大きな特徴として考えられるのは複合性ではないだろうか。池上良正は「いかに『単純素朴』で『古代的』に見える地方の習俗であっても、そこには長い歴史の中で民衆の生活の中に沈澱した成立宗教の教説や、専門宗教者の活動の痕跡が認められ（中略）それらを積極的かつ選択的に受容し改変してきた歴史的契機や、習合の様態にこそ目が向けられるべきである」という（山折・川村編 1999: 136-137）。このような考え方は、西欧社会によって主導されてきた合理主義的・近代主義的価値観への反省・反発の時代風潮が大きく影響を与えている事は確かであろうが、池上がいう「歴史的契機や、習合の様態」という要素は、本論において「民俗信仰」を考える上での視点となる。民俗信仰のもつ複合性という点は、本論における変容を考える上でも重要な視点となるだろう。

それはどういう事かといえば、肯定的にとらえれば民俗信仰の持つ柔軟さという言い方ができるだろう。時代に応じた信仰としての役割を果たしていくための変容に対して、民俗信仰は受容的である。だからこそ、複合的な要素を持ち類型的にとらえていくことが難しいのではないだろうか。このような性格から「宗教として思想を持たない」と批判され、民俗信仰にその

起源を持つ信仰や宗教なども、呪術的要素を持つ信仰という言葉で区別されてしまう遠因のひとつとしてあるといえる。しかし、宗教という概念の定義によるので一概には言えないが、民俗信仰に起因する宗教的行為は、以前のものとまったく違うように見えても、その時代に应じて本質的な意味はできる限り維持しているのではないだろうか。

結び

富士講が神仏習合という特徴ある宗教現象を背景としているのは、山岳信仰を基盤としている上でも明らかである。富士講を民俗信仰という視点から見た場合、池上が言う民俗信仰の歴史的契機や集会的様態を知る上で、一事例を提供してくれるものと見ることができる。また、富士講の流れをくむ富士信仰系の新宗教が幕末維新期に成立したことも、改めて考えたい。「御伝」に示されるような富士講の教義や史料に見ることのできる現実をふまえながら、民俗信仰のもつ意味を考察することは今後の研究課題としたい。

注

- 1) 岩科小一郎 1983『富士講の歴史——江戸庶民の山岳信仰』名著出版 より。
- 2) 『三十一日の御伝』にはさまざまな底本があるが、現在残る「御伝」の多くは三田村玄竜による「三田村本」を底本としたものである。また、岩波書店から出た『民衆宗教の思想』にも所収

されているが、内容はかなり異なる。

- 3) 村上重良『近代民衆宗教史の研究』増訂版 p. 58。その他に『三十一日の御伝』など教祖伝も参照。身祿の伝記は教祖伝などに負うところが大きい。身祿の研究書にある伝記を読む場合も、その点は気をつけていくべきであろう。
- 4) 先達とは修験道においては霊山登拝の案内をし、途次での潔斎・奉幣・供養の導師を務める者たちを指して言う。富士講においても、富士登山の案内を行う信仰面における指導者である。富士講の先達は基本的に在俗の人であり、生業のかたわら先達業を行うという特徴がある。
- 5) この小論では『現代宗教事典』において用いられている「民俗信仰」という呼称を用いることにしている。また、参考にする論者が用いている呼称については、ある程度筆者によって整理したが、原則として括弧をつけずに論者のものをそのまま用いることにした。
- 6) 『現代救済宗教論』参照。

参考文献

- 平野榮次著、坂本 要・岸本昌良・高達奈緒美編、2004、『富士信仰と富士講 平野榮次著作集1』岩田書店
- 井上順孝編、2005、『現代宗教事典』弘文堂
- 山折哲雄・川村邦光編、1999、『民俗宗教を学ぶ人のために』世界思想社
- 島蘭 進、1992、『現代救済宗教論』青弓社
- 井野邊茂雄、1928、『富士の信仰』古今書院
- 岩科小一郎、1983、『富士講の歴史——江戸庶民の山岳信仰』名著出版
- 村上重良、2006、『国家神道と民衆宗教』吉川弘文館
- 、1963、『近代民衆宗教史の研究』法蔵館
- 長島泰行筆画、岡田 博校訂、1985、『江戸時代参詣絵巻 富士山真景之図』名著出版

(わたなべ しゅうじ 佛教大学非常勤講師)